

Was lernen wir über das frühe Christentum aus der Archäologie des Heiligen Landes?

von Christoph Markschieß¹

Was lernen wir über das frühe Christentum aus der Archäologie des Heiligen Landes? Manchmal muß eine Frage, allzumal eine so generelle Frage, zunächst einmal negativ beantwortet werden, auch wenn die negative Antwort enttäuscht. Aber solche Enttäuschungen sind gelegentlich heilsam, weil sie falsche Erwartungen verhindern. Und falsche Erwartungen sind für eine erfolgreiche Zusammenarbeit schädlich – erfolgreich aber wollen das Deutsche Archäologische Institut, das Deutsche Evangelische Institut, die Evangelische Kirche in Deutschland und das Auswärtige Amt zusammenarbeiten, wenn nun das Deutsche Evangelische Institut in Jerusalem und Amman zugleich als Forschungsstätte des Deutschen Archäologischen Instituts geführt wird. Die Partner wollen erfolgreich zusammenarbeiten, weil auf diese Weise eine beeindruckende interdisziplinäre Tradition des Jerusalemer Instituts fortgesetzt wird; man muß ja nur den Namen des ersten Direktors Gustaf Dalman (1855-1941) nennen und auf seine Veröffentlichungen hinweisen², die archäologische, ethnologische, exegetische und landeskundliche Fragestellungen betreffen. Ein solches Spektrum kann heute kein einzelner Forscher mehr in einer Person abdecken, um so

¹ Der Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, der erstmals als „joint lecture“ des Kenyon Institute (British School of Archaeology) und des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes (DEI) am 5. März 2007 in Jerusalem gehalten wurde und am 13. März 2007 im Europa-Saal des Auswärtigen Amtes in Berlin anlässlich der Festveranstaltung zur Aufnahme der Kooperation zwischen dem DEI und dem Deutschen Archäologischen Institut wiederholt wurde. – Sehr herzlich danke ich für Mithilfe bei der Literaturbeschaffung Frau stud. theol. Margarete von Uslar-Gleichen, für Gespräche im Umfeld Herrn Dr. Jörg Bremer in Jerusalem sowie meinem Berliner Kollegen Prof. Dr. Klaus Hallof und dem DEI für die seit Jahren gewährte Gastfreundschaft. Dr. Hanswulf Bloedhorn (Tübingen) war so freundlich, den Beitrag einer gründlichen Durchsicht zu unterziehen, und schlug manche Korrekturen vor.

² Das Herz zieht nach Jerusalem. Gustaf Dalman zum 150. Geburtstag, im Auftrag der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald zusammengestellt und kommentiert von J. Männchen, Greifswald 2005; K.H. Rengstorff/W. Müller, Das Schrifttum Gustaf Dalmans, WZ(G).GS Reihe 3, 4, 1954/1955, 209-232; J. Männchen, Gustaf Dalmans Leben und Wirken in der Brüdergemeine, für die Judenmission und an der Universität Leipzig 1855-1902, ADPV 9/1, Wiesbaden 1987; dies., Gustaf Dalman als Palästinawissenschaftler in Jerusalem und Greifswald 1902-1941, ADPV 9/2, Wiesbaden 1993.

wichtiger ist Zusammenarbeit – und, um den an sich trivialen Gedanken nochmals zu strapazieren, um so wichtiger ist es, falsche Erwartungen an solche zwischen den Disziplinen liegende Fragestellungen zu vermeiden. Denn insbesondere für die Archäologie des Heiligen Landes gilt, daß falsche Erwartungen für eine Sache schädlich sein können, wie man im Jahr 2007 wieder sehen konnte. Dementsprechend werde ich in einem ersten Abschnitt anhand von zwei Beispielen die Frage beantworten, was wir über das frühe Christentum aus der Archäologie des Heiligen Landes *nicht* lernen können, um dann in einem zweiten Abschnitt die positive Frage, was wir aus der Archäologie lernen können, in einigen Unterabschnitten einer Antwort zuzuführen. Auf diese Weise hoffe ich, an vier Beispielen praktisch vorzuführen, wie Ergebnisse archäologischer Forschung sinnvoll für Altertumswissenschaft und Theologie verwendet werden können, umgekehrt aber auch Ergebnisse altertumswissenschaftlicher und theologischer Forschung die archäologische Wissenschaft befruchten können.

1. Was können wir über das frühe Christentum aus der Archäologie des Heiligen Landes nicht lernen?

Eines der großen, bis auf den heutigen Tag unvollendeten Institutsprojekte ist der von Gustaf Dalman begonnene Katalog der Nekropolen Jerusalems, die sich in mehreren Ringen um die antike Stadt ziehen. Die Lehrkursjahrgänge 1907 bis 1911 zogen durch die meist halbverschütteten, oft als Mülldeponie dienenden Grabanlagen und fertigten Beschreibungen sowie Grundrißzeichnungen an; mehrere Wissenschaftler haben sich nach Dalman mit dem Material beschäftigt, und nun steht hoffentlich die Publikation dieser schon aufgrund der vielfältigen Geländeänderungen der letzten hundert Jahre bedrohten oder gar zerstörten Anlagen bevor³. Solche Nekropolen enthielten Ossuarien, Gebeinkästen, wie Dalman auch gern sagt, und deswegen liegt es nahe, daß ich mich in meinem ersten Abschnitt insbesondere mit solchen Ossuarien beschäftige, auch wenn es nur eine Veröffentlichung Dalmans gibt, die direkt diesem Thema gewidmet ist⁴.

1994 veröffentlichte Levy Y. Rahmani einen Katalog der jüdischen Ossuarien, die sich in den Sammlungen des Staates Israel befinden⁵. Dabei konnte er dank der Freundlichkeit des Ausgräbers neun Stücke aus einem

³ Aus dem Material erschien bislang nur: K. Galling, Die Nekropole von Jerusalem, PJ 32, 1936, 73-101, aber vgl. auch G. Dalman, Orte und Wege Jesu, BFChTh.M 1 = SDPI 1, Gütersloh 1924, 394-400. Michael Heinzelmann (Bern), 2004/2005 Direktor des DEI in Jerusalem, beabsichtigt, das Material herauszugeben.

⁴ G. Dalman, Zu der Ossuarieninschrift des neuentdeckten jüdischen Grabes M u. N 1900, S. 37, MNDPV 6, 1900, 82f.

⁵ L.Y. Rahmani, A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel, Jerusalem 1994; vgl. auch A. Kloner, A Tomb with Inscribed Ossuaries in East Talpiyot, 'Atiqot 29, 1996, 15-22.



Abb. 1: Ossuar 701 Rahmani aus Ost-Talpiyot



Abb. 2: Ossuar 704 Rahmani aus Ost-Talpiyot



Abb. 3: Eingang des Grabes in Ost-Talpiyot nach Freilegung

Grab in Ost-Talpiyot mit Abbildungen veröffentlichen und kommentieren. Daß die Ossuarien eine Reihe von Namen trugen, die auch in der Bibel belegt sind – Μαριαμῆνους (ἡ) Μάρκα/„Mariamene“ bzw. „Mariamne, die auch Mara genannt wird“ (Nr. 701), יהודה בר ישוע/„Yehuda, Sohn des Yeshua“ (Nr. 702), מתיא/„Matya“ (Nr. 703), ישוע בר יהוסף/„Yeshua (?), Sohn des Joseph“ (Nr. 704), יוסה/„Yose (Joseph)“⁶ (Nr. 705) und schließlich מריה/„Marya“ (Nr. 706) – überraschte zwölf Jahre lang niemanden. Schließlich bietet der genannte Katalog der Ossuarien einen Namensindex, aus dem hervorgeht, wie breit belegt diese Namen sind, und als 1931 durch den Archäologen Eleazar L. Sukenik das erste Ossuar mit der Aufschrift ישוע בר יהוסף/„Yeshua, der Sohn Josephs“ und einem zusätzlichen ישו/„Yeshu“ (Nr. 9) veröffentlicht wurde⁷, hatte der Berliner Neutestamentler Adolf Deissmann sogleich auf die vielfältigen Belege des Namens Jesus im ersten nachchristlichen Jahrhundert hingewiesen⁸. Irgendwelche Aufschlüsse über das frühe Christentum, so war bisher der Konsens, lassen

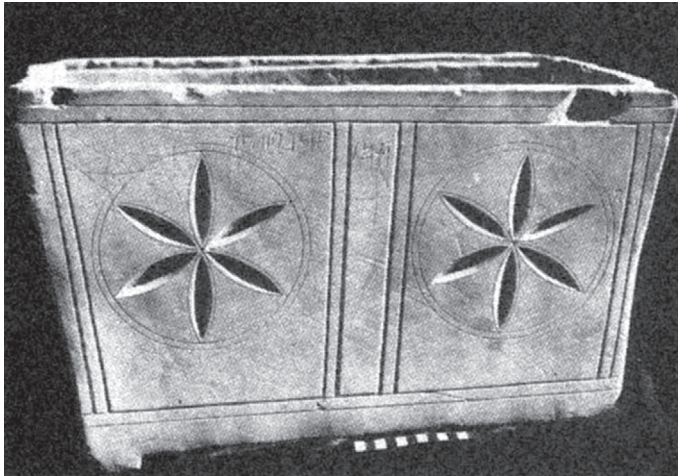


Abb. 4: Ossuar 9 Rahmani (Herkunft unbekannt)

⁶ Nach Rahmani deutet die Schrift darauf hin, daß Nr. 705 Yose und Nr. 706 Marya die Eltern von Nr. 704 Yeshua und die Großeltern von Nr. 702 Yehuda sind (Rahmani, Catalogue [wie Anm. 5], 223 zu Nr. 705).

⁷ Das „Jesus“-Ossuar wird erstmals erwähnt in Anonymus, *Una farsa in tre atti*, TS(I) 11, 1931. Dann bei A. Deissmann, AA 1931, 316 (auf der Sitzung nach Sukeniks Vortrag [ders., Sitzung am 6. Januar 1931, AA 1931, 309-316]); E.L. Sukenik, *Jüdische Gräber Jerusalems um Christi Geburt*. Vortrag gehalten am 6. Januar 1931 in der Archäologischen Gesellschaft Berlin, Jerusalem 1931, 19f. Tafel 4; L.H. Vincent, *Építaphe prétendue de N.-S. Jésus-Christ*, RPARA 7, 1932, 215-239.

⁸ A. Deissmann, *Der Name Jesus*, in: G.K.A. Bell/A. Deissmann (Hgg.), *Mysterium Christi*. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen, Berlin 1931, 13-41; engl.: ders., *The Name 'Jesus'*, in: G.K.A. Bell/A. Deissmann (Hgg.), *Mysterium Christi*. Christological Studies by British and German Theologians, London u.a. 1930, 3-27.

sich aus diesem Material, abgesehen von der schlichten onomastischen Beobachtung, daß der Name Jesus nicht gerade selten war zu Lebzeiten des Jesus von Nazareth, nicht gewinnen. Freilich hatte es schon 1931, nach der Entdeckung des Ossuars mit der Aufschrift „Jesus, Sohn Josephs“ und der Präsentation durch Sukenik vor der Berliner Archäologischen Gesellschaft am 6. Januar 1931 eine Radiomeldung des Inhalts gegeben, das Grab Jesu sei jetzt aufgefunden worden⁹. Das Grab in Ost-Talpiyot, in dem 1980 die erwähnten neun Ossuarien (und ein weiteres, verlorenes)¹⁰ geborgen wurden und das gegenwärtig nicht öffentlich zugänglich ist, hat bekanntlich mit der erheblichen Verzögerung von rund fünfundzwanzig Jahren noch intensivere Schlagzeilen als Sukeniks Fund von 1931 gemacht. Über das schier unglaubliche Medienecho, das im letzten Jahr auf der ganzen Welt die These ausgelöst hat, hier sei die Familie Jesu begraben, seine Mutter, seine Lebensgefährtin Maria Magdalena und sogar der Evangelist Matthäus, bräuchte man hier und heute eigentlich kein Wort zu verlieren – zu absurd ist beispielsweise die Annahme, eine fromme, aber eher einfache Familie aus Nazareth habe sich kollektiv in einem teuren Grab außerhalb Jerusalems bestatten lassen und Maria Magdalena sei so hellenisiert gewesen, daß ihr Ossuar griechisch beschriftet wurde, obwohl doch Albrecht Alt, 1921 bis 1923 Direktor des Deutschen Evangelischen Instituts, immer wieder auf die Distanz Jesu zur hellenistischen Zivilisation hingewiesen hat¹¹. Interessant an diesem wissenschaftlich ziemlich haarsträubenden Versuch, ein beliebiges Grab aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert als Grab Jesu auszugeben, ist für uns heute nur der hier besonders kraß sichtbare, aber leider verbreitetere grundlegende Irrtum, mit Hilfe der Archäologie Fragen beantworten zu können, die nun einmal mit archäologischen Mitteln nicht oder nur sehr begrenzt zu beantworten sind. Die Gefahr, von

⁹ Anonymus, *Una farsa* (wie Anm. 7), 32-34.54.

¹⁰ Im Anschluß an meine Jerusalem Vorlesung wies Amos Kloner mich gesprächsweise darauf hin, daß das gegenwärtig verlorene zehnte Ossuar nicht wie die dekorierten und mit einer Inschrift versehenen Stücke in Depots des Rockefeller-Museums magaziniert wurde, sondern wie alle unverzierten Exemplare in den Außenanlagen des Museums aufgestellt wurde. Aber schon die von Kloner notierten Maßangaben machen es unmöglich, daß es sich bei dem zehnten Ossuar um das berühmte, mindestens verfälschte Ossuar mit der Inschrift „Jakobus, Sohn des Josephus, Bruder Jesu“ handelt; vgl. A. Kloner, *Archaeological Survey of Israel. Survey of Jerusalem. The Southern Sector, Jerusalem 2000*, 84* Nr. 76. Zuletzt P. Lampe, *Jesu DNS-Spuren in einem Ossuar und in einem Massengrab seine Gebeine? Von medialer Pseudowissenschaft und zuweilen unsachgemäßen Expertenreaktionen*, ZNT 10, 2007, 72-76.

¹¹ A. Alt, *Galiläische Probleme*, PJ 35, 1939, 64-82 = ders., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Bd. 2, München 1978, (363-435) 407-423. Die unmittelbare Wirkung von Alts Aufsatz dokumentiert H. von Soden, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, DtPfrBl 46, 1942, 49-51 = ders., *Urchristentum und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Bd. 1. Grundsätzliches und Neutestamentliches, hg. von H. von Campenhausen, Tübingen 1951, 150-158; zu Alt vgl. R. Smend, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989, 182-207.

der Archäologie Antworten auf falsch gestellte Fragen zu erwarten, ist natürlich im Blick auf das frühe Christentum besonders groß. So kann man über die historische Plausibilität der These, daß nicht die 1980 in Ost-Talpiyot ergrabene Anlage, sondern das in der Rotunde der Grabes- bzw. Auferstehungskirche befindliche Grab das im Neuen Testament erwähnte Grab Jesu war, trefflich streiten; bekanntlich hat sich ein „weitgehender wissenschaftlicher Konsens zugunsten der Grabeskirche“¹² etabliert – aber die Frage, ob dieses Grab, wo auch immer es lag, leer war oder ob Jesus von Nazareth mit einer Partnerin zusammenlebte und eine Tochter oder einen Sohn hatte, läßt sich mit Mitteln der Archäologie nicht klären. An dieser Stelle spielen Grundüberzeugungen von Wissenschaftlern (und solchen, die gern Wissenschaftler wären) eine Rolle, die aller archäologischen Forschung vorausliegen – wie beispielsweise die Ansicht, die frühen Christen hätten über das Schicksal ihres Herrn und Meisters gelogen, daß sich die Balken biegen, und die Vermutung, auch religiöse Asketen müßten in Wirklichkeit ihr Leben in der typischen amerikanischen Kleinfamilie mit einem oder zwei Kindern zubringen. Natürlich will ich nicht behaupten, daß die Frage nach dem Grab Jesu gar keine archäologische Frage ist: Bereits Gustaf Dalman hat sich in seinem Buch über „Orte und Wege Jesu“ ausführlich mit der Ortslage beschäftigt¹³. Der Archäologe Amos Kloner, der 1996 auch das angebliche Grab Jesu in Ost-Talpiyot publizierte, hat jüngst einen Aufsatz über die seit ungleich längerer Zeit als „Grab Jesu“ gedeutete Anlage in der Grabeskirche vorgelegt und darin auf sehr eindrückliche Weise archäologische und literarische Befunde kombiniert¹⁴. Kloner macht mit seinem vergleichenden Blick auf andere Grabanlagen und rabbinische Texte deutlich, daß es keine gute Idee ist, sich angesichts von rund neunhundert Gräbern aus späthellenistisch-römischer Zeit, die bislang in und um Jerusalem herum entdeckt worden sind, ausschließlich auf das Grab Jesu zu kaprizieren – und dies übrigens, ohne Dalmans Hinweise auf Vergleichsbeispiele zu zitieren. Erst mit Blick auf andere Gräber wird die Besonderheit der Anlage deutlich und die These von Amos Kloner verständlich, es habe sich um ein „borrowed“ oder ein „temporary

¹² M. Küchler, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt mit Beiträgen von K. Bieberstein, D. Lazarek, S. Ostermann, R. Reich u. C. Uehlinger, OLB 4/2, Göttingen 2007, 415.

¹³ Dalman, Orte und Wege Jesu (wie Anm. 3), 364-402 („Golgotha und das Grab“); auf S. 387 verweist der Autor auf seine Studien zu Gräbern in der Umgebung Jerusalems und auf Vergleichsbeispiele. Zur Kirche und ihrer Erforschung vgl. auch J. Krüger, Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung, Regensburg 2000, 13-23.31f. („Nach den bisherigen Befunden ist es also möglich, aber durchaus nicht zwingend, dass wir in dem Felsen der Golgathakapelle den Sterbeort Jesu vor uns haben“; Krüger, Grabeskirche [wie Anm. 13], 32).

¹⁴ A. Kloner, Reconstruction of the Tomb in the Rotunda of the Holy Sepulchre According to Archaeological Finds and Jewish Burial Customs of the First Century CE, in: J. Pastor/M. Mor (Hgg.), The Beginnings of Christianity. A Collection of Articles, Jerusalem 2005, 269-278, eine ältere, kürzere Fassung mit Illustrationen in BAR 25/5, 1999, 22-29.76.

tomb“ gehandelt¹⁵. Um hier zu irgendeiner überzeugenden These kommen zu können – und nach Lage der Dinge kann das nur eine These darüber sein, ob die Grabeskirche möglicherweise das in den Evangelien erwähnte Grab Jesu überbaut –, reicht die Erhebung und Diskussion eines archäologischen Befundes nicht aus¹⁶. Dazu muß die präzise Analyse von antiken christlichen wie jüdischen Texten kommen. Der verstorbene Göttinger Neutestamentler Joachim Jeremias, durch manche biographischen wie theologischen Fäden mit Dalman verbunden, hat vor vielen Jahren gezeigt, daß eine kontinuierliche Jerusalemer Lokaltradition schon aufgrund der besonderen Verehrung für „Heiligengräber in Jesu Umwelt“ nicht ganz unwahrscheinlich ist; wirklich widerlegt ist diese These meines Erachtens nicht, auch nicht von Joan E. Taylor¹⁷. Erst nach einem Blick auf die Literatur läßt sich zusammen mit einem Ausgrabungsbefund eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür etablieren, daß das Grab Jesu schon längst vor Alan Camerons Aktivitäten gefunden worden ist.

Ein zweites Beispiel für eine Antwort auf die Frage, was wir aus der Archäologie über das frühe Christentum *nicht* lernen können, stammt ebenfalls aus Jerusalem und betrifft, wie eingangs angekündigt, noch einmal eine bestimmte Gruppe von Ossuarien, genauer die verschiedenen vor allem von den franziskanischen Archäologen Bellarmino Bagatti und Emanuele Testa für die erste judenchristliche Gemeinde Jerusalems in Anspruch genommenen Ossuarien aus Bat'n el-Hawa, dem „Berg des Ärgernisses“ (unter anderem mit einem Ossuar des שמעון בר יושע / „Shimeon, Sohn des Yeshua [Jesus]“ [Nr. 5] und einem griechischen Ἰησοῦς / „Jesus“ [Nr. 22])¹⁸,

¹⁵ Kloner, Reconstruction (wie Anm. 14), 277 Anm. 37f. mit Hinweis auf Sem 13,5 und 10,8.

¹⁶ Dies gilt übrigens auch für den berühmten Stein mit der Aufschrift DOMINE IVIMUS (?) unter der Zeichnung eines Schiffes, auf den in der Jerusalemer Diskussion Jörg Bremer hinwies, vgl. S. Gibson/J.E. Taylor, Beneath the Church of the Holy Sepulchre. The Archaeology and Early History of Traditional Golgotha, Palestine Exploration Fund Monograph. Series Major 1, London 1994, 25-48. Vgl. aber die neue Lesung von J. Wilkinson, The Inscription on the Jerusalem Ship Drawing, PEQ 127, 1995, 159f.: *D(onum) d(edit) M(arcus) Nominus*, mit der jeder christliche Hintergrund entfallen wäre.

¹⁷ J. Jeremias, Golgotha und der heilige Felsen. Eine Untersuchung zur Symbolsprache des Neuen Testaments, Angelos 2, 1926, 74-128 [= ders., Golgotha, Angelos.B 1, Leipzig 1926, 34-88]; ders., Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt 23,29; Lk 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu, Göttingen 1958; anders jetzt J.E. Taylor, Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins, Oxford 1993, 113-142.333-341 sowie Gibson/Taylor, Beneath the Church (wie Anm. 16), 25-48 („The Jerusalem Ship Drawing“) sowie 61-63 („The Tomb of Jesus“) und (etwas vorsichtiger) M. Biddle, The Tomb of Christ. Sources, Methods and a New Approach, in: K. Painter (ed.), Churches Built in Ancient Times. Recent Studies in Early Christian Archaeology, Occasional Papers. The Society of Antiquaries of London N.S. 16 = Specialist Studies of the Mediterranean 1, London 1994, (73-147) 96-100.

¹⁸ C. Clermont-Ganneau, Archaeological Researches in Palestine during the Years 1873-1874, vol. 1, London 1899, 381-412 („Jewish Ossuaries and Sepulchres in the Neighbourhood of Jerusalem“); I. Mancini, Archaeological Discoveries Relative to the Judaeo-Christians. Historical Survey, PSBF.Mi 10, translation by B. Bushell updated by the Author, Jerusalem

aus Nord-Talpiyot (mit den berühmten Belegen Ἰησοῦς ἰουδου/ „Jesus, Sohn des Judas“ (Nr. 113) und Ἰησοῦς Ἀλώθ/ „Jesus Aloe“ [?] (Nr. 114, mit drei deutlich erkennbaren Kreuzeszeichen)¹⁹ und natürlich die bekannten Funde der Ausgrabung einer großen Nekropole am Abhang des Ölbergs auf dem Gelände der franziskanischen Dominus-Flevit-Kirche, deren Platz freilich nicht mit dem byzantinischen Ort des Gedächtnisses an das Weinen Christi identisch ist²⁰. Bekanntlich postulierte der Ausgräber der Anlage, Bellarmino Bagatti, hier seien Judenchristen begraben, und andere folgerten daraus, hier liege der „Friedhof der Urgemeinde von Jerusalem“²¹. Schon Clermont-Ganneau hatte bei seiner Publikation der Ossuarien vom Berg des Ärgernisses vermutet, daß Zeichen auf den Ossuarien Nr. 8 (eine Art umgedrehte Menorah) und Nr. 11 bzw. Nr. 29 (zwei, allerdings unterschiedlich ausgeprägte Kreuze) „clearly Christian“ seien, und auf die Namensgleichheit zu Figuren aus den Evangelien hingewiesen²². Bagatti legte seiner Ansicht, die Clermont-Ganneaus Sichtweise noch einmal zuspitzt, zwei bei dem französischen Archäologen bereits verwendete Argumente zugrunde: Die Namensliste der am Ölberg Begrabenen, die Namen wie Simeon, Joseph, Salome, Judas, Maria, Johannes, Eleazar, Jesus, Martha, Matthias, Safira, Jonas, Zacharias, Azarja, Jairus und Menachem umfasse, habe – wie auch die Namen der Ossuarien von Bat’n el-Hawa – einen „neutestamentlichen Geschmack“, zudem seien die jüdischen Namen mit christlichen Symbolen auf den Ossuarien verbunden²³. Martin Noth, 1964 bis 1968 Direktor des

1984 (= Jerusalem 1970), 14f.; sehr kritisch dagegen J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, vol. 2, Rom 1952, Nr. 1305f.1325.1327. Weitere Ossuarien aus dieser Gegend jetzt bei Rahmani, *Catalogue* (wie Anm. 5), 84f. Nr. 37f.; 99f. Nr. 88-90 mit schräg liegenden Kreuzes(?) -Zeichen auf Nr. 88 עזרא/Εζρας; 107 Nr. 117-119, Kreuzeszeichen mit sehr langem Längsbalken auf Nr. 118 mit unleserlichen Inschriften.

¹⁹ Rahmani, *Catalogue* (wie Anm. 5), 107 (zu Nr. 114): „The marks at the exact centre of each side of the chest seem to be in preparation for additional ornamentation“ (zu den Kreuzeszeichen). – Vgl. die Publikation bei E.L. Sukenik, *The Earliest Records of Christianity*, AJA 51, 1947, 351-365 und Mancini, *Archaeological Discoveries* (wie Anm. 18), 19-23 sowie jetzt Taylor, *Christians and the Holy Places* (wie Anm. 17), 5.

²⁰ Kühler, Jerusalem (wie Anm. 12), 832.

²¹ P. Seidensticker, Ein Friedhof der Urgemeinde von Jerusalem entdeckt?, BiKi 14, 1959, 13-19; weitere Veröffentlichungen bei Mancini, *Archaeological Discoveries* (wie Anm. 18), 58 mit Anm. 15f.; kritische Debatte bei Taylor, *Christians and the Holy Places* (wie Anm. 17), 9-12.

²² Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches* (wie Anm. 18), vol. 1, 399; zu Nr. 11 vgl. S. 403f. („Its meaning is questionable; I do not think, that it can be anything but the sign of the cross, but I do not overlook the difficulties which beset that view“), zu Nr. 29 S. 411f.

²³ B. Bagatti, *Scoperta d'un cimitero giudeo-cristiano al „Dominus Flevit“*, SBFLA 3, 1952/1953, 149-184; endgültige Publikation in: B. Bagatti/J.T. Milik, *Gli Scavi del „Dominus Flevit“* (Monte Oliveto – Gerusalemme), vol. 1. La Necropoli del periodo romano, PSBF 13, Jerusalem 1981 (= Jerusalem 1958); kritische Einwände bei R. de Vaux, *Bulletin*, RB 66, 1959, 299-301, M. Noth, *Rez. zu Bagatti/Milik*, La Necropoli (wie Anm. 23), ZDPV 76, 1960, 181-184 und M. Avi-Yonah, *Rez. zu Bagatti/Milik*, La Necropoli (wie Anm. 23), IEJ 11, 1961, 91-94 (S. 94: „For the moment, the case for the discovery of Early Christian burials among the Jewish tombs of Jerusalem is definitely „not proven““.).

Instituts auf dem Ölberg, kommentierte diese Argumente trocken so: „Daß die Ossuarinschriften vorwiegend Personennamen nennen, die nicht nur aus dem Alten, sondern vor allem auch aus dem Neuen Testament bekannt sind, ist nicht mehr als das, was man zu erwarten hat“, die verschiedenen Zeichen seien mehrdeutig und kaum ein sicherer Beweis für Christlichkeit²⁴. Bagattis jüngerer Jerusalemer Mitbruder Emanuele Testa hat dagegen in einer römischen Dissertation des Jahres 1962 eine ganze Theologie des Judenchristentums auf der Basis von symbolischen Zeichen zu entwickeln versucht und vor diesem Hintergrund auch die Ossuarien der Dominus-Flevit-Grabung interpretiert²⁵. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesem Werk, als dessen Basis Testa so unterschiedliche Quellen aus sehr verschiedenen Jahrhunderten wie Silberlamellen, gnostische Papyri und Codices, einen Hymnus des Paulinus von Nola und die Geheimschrift der Pachomianer²⁶ heranzieht, ist in unserem Rahmen weder möglich noch sinnvoll; man mußte dann neben aller Kritik auch explizieren, inwiefern hier von mutigen katholischen Theologen im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Pluralisierung der theologischen Landschaft durch die nachträgliche Kanonisierung des Judenchristentums als einer theologischen Alternative der Antike versucht wurde. Für unsere heutigen Zusammenhänge ist der nochmalige Blick auf die Ossuarien der Dominus-Flevit-Grabung interessanter, weil er deutlich macht, wohin falsche Fragen führen können. So wiesen Bagatti und Testa darauf hin, daß auf einem der Ossuarien (Nr. 21 aus Kammer 79) das konstantinische Christus-Monogramm Chi-Rho aufgemalt ist. Daraus nun aber zu schließen, daß das Ossuar, in dessen



Abb. 5: Ossuar 21 aus Kammer 79 der Dominus-Flevit-Grabung

²⁴ Noth, Rez. zu Bagatti/Milik (wie Anm. 23), 184.

²⁵ E. Testa, *Il simbolismo di Giudeo-Cristiani*, PSBF 14, Jerusalem 1962, 125-144; ebenfalls ausführlich B. Bagatti, *The Church from the Circumcision. History and Archaeology of the Judeo-Christians*, PSBF.Mi 2, Jerusalem 1984 (= Jerusalem 1971), 137-305; ausführliche Kritik jetzt bei Taylor, *Christians and the Holy Places* (wie Anm. 17), 1-17.

²⁶ C. Joest, *Die Geheimschrift Pachoms. Versuch einer Entschlüsselung. Mit Übersetzung und Deutung der Pachom-Briefe 9a und 9b*, OS 45, 1996, 268-289 sowie ders., *Die pachomianische Geheimschrift im Spiegel der Hieronymus-Übersetzung. Mit dem deutschen Text von Brief 11b des pachomianischen Schriftencorpus und dem Versuch einer Übertragung*, Muséon 112, 1999, 21-46.

Inneres (!) mit schwarzer Farbe die griechische Aufschrift Ἰουδᾶς ν(εώτερος) προσηλύτο[ς] τυρά/ „Knochen des Judas, des Jüngeren, Proselyt, Käsemacher“ und die aramäische Aufschrift ܫܦܝܪܐ/ „Shapira“ bzw. „Zaphira“ gekritzelt wurden²⁷, von einem Judenchristen belegt wurde, ignoriert, daß sämtliche andere Belege des Zeichens eben aus der Spätantike stammen und es auch hier wahrscheinlicher ist, daß ein spätantiker christlicher Pilger das Zeichen auf dem wesentlich älteren Ossuar hinterließ²⁸. Bei den von Bagatti und Testa ebenfalls angeführten Kreuzeszeichen muß man unterscheiden zwischen regelrechten Kreuzeszeichen im Zentrum (Nr. 12 aus Kammer 79) und kleineren, kreuzesförmigen Kritzeleien oder solchen Graffiti, die als griechischer Buchstabe Chi gedeutet werden können²⁹. Interessanterweise stammen sie alle aus einer Kammer, so daß man sich auch gut vorstellen kann, daß diese Kammer von Pilgern geöffnet oder gar Pilgern gezeigt wurde. Testa selbst hat 1972 die Graffiti veröffentlicht, die in die Mauern des Herodions geritzt worden waren: Im Apodyterium gibt es beispielsweise allerlei Kreuze und die Worte βοήθεια/ „Hilfe“, Κύριος/ „Herr“, die Christusligatur und die Buchstaben Alpha und Omega³⁰. Aus der sorgfältigen Einleitung in den Katalog von Levy Rahmani wird außerdem deutlich, daß das Chi-Zeichen



Abb. 6: Ossuar 89 aus Kammer 301 der Dominus-Flevit-Grabung



Abb. 7: Ossuar 64 aus Kammer 459 der Dominus-Flevit-Grabung

²⁷ Bagatti/Milik, Gli Scavi (wie Anm. 23), 52 (Ossuar). 84 (Inschriften).28.

²⁸ Andere Vorschläge zur Deutung des Chi-Rho-Zeichens bei Taylor, Christians and the Holy Places (wie Anm. 17), 11: χαράκτεον oder χαράσμενος, λαμπρώτατος. Taylor meint, daß das Chi-Rho „found in a Jewish setting should be interpreted in the light of its Jewish context“ (Taylor, Christians and the Holy Places [wie Anm. 17], 11). Zum Monogramm selbst vgl. M. Burzachechi, Sull'uso pre-constantiniano del monogramma Greco di Cristo, RPARA 28, 1955/1956, 197-211.

²⁹ Bagatti/Milik, Gli Scavi (wie Anm. 23), 64-67 mit fig. 17.

³⁰ E. Testa, Herodion, vol. 4. I graffiti e gli ostraca, PSBF 20, Jerusalem 1972, 26-29.

gern zur Markierung verwendet wurde, um die Kiste und ihren Deckel richtig aufeinanderlegen zu können³¹ – und an den Ossuarien Nr. 89 (aus Kammer 301) und Nr. 64 (aus Kammer 459) mit der Inschrift Δημαρχίας/ „[Knochen der] Demarchia“³² kann dies auch noch eindeutig nachvollzogen werden. Das griechische Delta, mit dem Deckel und Kiste der Demarchia bezeichnet waren, ist sicher kein geheimes Symbol der Trinität (Testa) oder Jesu Christi (Bagatti)³³ und auch keine Umsetzung der Empfehlung aus dem 5. Buch Esra (5Esr [= 4Esr] 2,23), Gräber zu markieren³⁴.

Soweit zwei Beispiele. Ein Fazit unseres ersten Abschnittes könnte lauten: Eine allzu starke Fixierung auf neue Erkenntnisse für die Geschichte des antiken Christentums, auf neue Aufschlüsse über die Urgemeinde und das Judenchristentum sind insbesondere beim Ergraben von vorkonstantinischen Befunden eher hinderlich, um es vorsichtig zu formulieren. Ein solches Interesse führt zu sehr merkwürdigen Ergebnissen, in aller Regel auch zur „Auffindung“ bekannter Personen der Christentumsgeschichte an Orten, an die sie nicht gehören. So wurde bei der Dominus-Flevit-Grabung ein Ossuar, dessen Aufschrift zunächst שִׁמּוֹן בֶּר יוֹנָה/ „Shimon Bar Jona“ (Nr. 19 aus Kammer 79) gelesen worden war, als Begräbnisort des Apostels Petrus ausgegeben. Freilich zog Bagatti in der endgültigen Publikation seine Lesung zurück und erwog nun שִׁמּוֹן בֶּר זֵנָה/ „Shimon Bar Zena (Ζήνα)“³⁵. Selbstverständlich kann, wenn wir auf die schriftlichen Quellen – insbesondere auf Eusebius³⁶ – blicken, überhaupt kein

³¹ Rahmani, Catalogue (wie Anm. 5), 19 („Direction marks“) sowie 27f. (zu den Thesen von Bagatti und Testa).

³² Passenderweise ist die Markierung auf Deckel und Kiste ein griechisches Delta: Bagatti/Milik, Gli Scavi (wie Anm. 23), 54 (Ossuar). 100 (Inschrift) und Tafel 27 Photographie 74.

³³ So aber Testa, Il simbolismo (wie Anm. 25), 236 bzw. Bagatti, The Church (wie Anm. 25), 156.

³⁴ 5Esr (= 4Esr) 2,23 nach der „französischen Rezension“: *mortuos ubi inveneris signans commenda sepulchro et dabo tibi primam sessionem in resurrectione mea* „Tote, sobald du sie findest, kennzeichne und übergib sie einem Grab, und ich werde dir den ersten Platz bei meiner Auferweckung geben“ bzw. in der „spanischen Rezension“: „Ich werde nach dem Zeichen Ausschau halten und ihnen den ersten Platz bei meiner Auferstehung geben“. M. Wolter deutet in seinem Kommentar (ders., 5. Esra-Buch, 6. Esra-Buch, in: JSHRZ 3. Unterweisung in lehrhafter Form, Gütersloh 2001, [767-880] 813) das Zeichen zutreffenderweise als das Zeichen des Kreuzes, vgl. E. Dinkler, Zur Geschichte des Kreuzsymbols, in: ders., Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie, Tübingen 1967, [1-25] 21). Anders Bagatti, The Church (wie Anm. 25), 140.

³⁵ Bagatti/Milik, Gli Scavi (wie Anm. 23), 83 (in Korrektur von Bagatti, Scoperta [wie Anm. 23], 162); zu den Veröffentlichungen des Herrn Paul Peterson vgl. Mancini, Archaeological Discoveries (wie Anm. 18), 61.

³⁶ Eus., h.e. IV 5,1-4 (GCS Eusebius 2/1, 434,15-436,17 Schwartz); vgl. die Interpretation von S.C. Mimouni, Pour une définition nouvelle du Judéo-Christianisme ancien, NTS 38, 1992, (161-186) 169: „Eusèbe utilise le terme ‚hébreu‘ pour désigner l’origine ethnique des premiers évêques et des chrétiens de Jérusalem jusqu’en 135“. Auch hier gibt es eine gewisse deutsche Forschungstradition, ich nenne nur A. Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130, BFChTh 2/3, Gütersloh 1898.

Zweifel daran bestehen, daß es mindestens vor 135 n.Chr. und vielleicht sogar danach eine judenchristliche Gemeinde in Jerusalem gab, aber wir werden uns daran gewöhnen müssen, daß von ihr – wie von allen anderen christlichen Gemeinden des 2. Jahrhunderts in der antiken Welt – keine archäologischen Spuren nachweisbar sind. Wenn Kirche und Theologie von einem Evangelischen Institut in Jerusalem und Amman entsprechende Forschungsergebnisse erwarten würden, wäre das nicht nur wissenschaftlich ziemlich naiv, sondern auch schlechte Theologie, weil es schlechte Altertumswissenschaft des Heiligen Landes wäre.

Soweit Bemerkungen dazu, was wir über das frühe Christentum aus der Archäologie des Heiligen Landes *nicht* lernen können und auch nicht versuchen sollten zu lernen. Wir kommen nun zum angekündigten zweiten Abschnitt: der positiven Frage, was wir aus der Archäologie über das frühe Christentum lernen können.

2. Was können wir über das frühe Christentum aus der Archäologie des Heiligen Landes lernen?

Eine Kooperation von Archäologen und Theologen, von Deutschem Archäologischen Institut und Deutschem Evangelischen Institut hätte wenig Sinn, wenn sie nur dazu dienen könnte, wissenschaftliche Sackgassen wie methodische Fallen in einer solchen Kooperation zu identifizieren und zu vermeiden. Wenn es für Archäologen sinnvoll sein soll, mit Theologen zusammenzuarbeiten, und umgekehrt die Theologen Gewinn aus einer Zusammenarbeit mit den Archäologen ziehen sollen, dann muß eine solche Zusammenarbeit Folgen für das Kerngeschäft der jeweiligen Disziplinen haben. Daß dies möglich ist, gerade dann möglich wird, wenn die methodischen Fallen und wissenschaftlichen Sackgassen wie beschrieben vermieden werden, möchte ich im folgenden an zwei Beispielen vorführen.

Auf den ersten Blick erlauben die archäologischen Ausgrabungen im Heiligen Land, insbesondere die Ausgrabungen von Kirchen und Klöstern, vor allem Blicke auf das Christentum in der Spätantike, auf die kaiserlichen Stiftungen von Kirchen, Gräbern und Klöstern, auf die größeren und kleineren monastischen Anlagen und deren Verteilung über das Land und seine Städte. Da wir uns im voraufgehenden Abschnitt so ausführlich mit dem vorkonstantinischen Christentum beschäftigt haben, setzen wir damit auch noch einmal ein: Gibt es ungeachtet aller bekannten und eben noch einmal ausführlich dargelegten Schwierigkeiten, vorkonstantinisches Christentum nachzuweisen, vielleicht doch Informationen über diese frühe Phase des Christentums aus der Archäologie des Heiligen Landes?

In den Jahren 2003 bis 2005 wurde auf dem Gelände des Gefängnisses von Megiddo die antike jüdische Siedlung *Legio* (Kefar 'Othnay oder Caporcotani) ausgegraben und inmitten dieser Siedlung ein größeres Gebäude, dessen einer Flügel nach Ansicht der Ausgräber als Gebetsraum der lokalen

christlichen Gemeinde diente und aus vorkonstantinischer Zeit stammt³⁷. Schon die Ortslage an sich, deren neuzeitliche Erforschung mit dem in Haifa ansässigen Templer Gottlieb Schumacher (1857-1925) beginnt, der enge Verbindungen zum Deutschen Palästina-Verein, zu dessen Zeitschrift und zum Institut pflegte³⁸, verdient Interesse – man muß sich nämlich klarmachen, daß hier auf engstem Raum um die heutige Megiddo-Kreuzung herum ein römisches Militärlager, eine – wie sechs jüngst ergrabene Ritualbäder zeigen – jüdische Siedlung, samaritanische Bevölkerung und die zu Ehren des Kaisers Maximian (286-305 n.Chr.) gegründete Stadt Maximianopolis lagen. Dieses bemerkenswert reiche Nebeneinander demonstrierte den besonderen Charakter der Region von *Legio*, das offenbar vergleichsweise harmonische Nebeneinander verschiedener ethnischer, kultureller und religiöser Milieus – ein Musterfall von Konvivenz, wie jüngst der Jerusalemer Propst Uwe Gräbe unter Benutzung eines Terminus des Heidelberger Religionswissenschaftlers Theo Sundermeier formulierte³⁹.

Das genannte Dorf Kefar 'Othnay oder Caporcotani befand sich gleichsam zu Füßen eines bereits von Schumacher angegrabenen römischen Lagers⁴⁰ neben dem eigentlichen Legionslager, und in diesem Dorf lag das

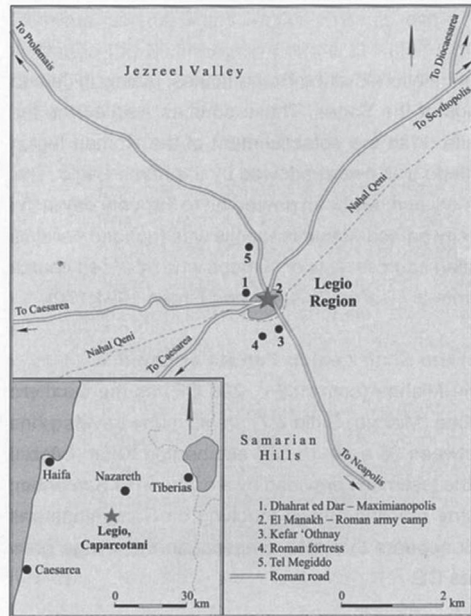


Abb. 8: Ortslage Kefar 'Othnay

³⁷ Y. Tepper/L. Di Segni, A Christian Prayer Hall of the Third Century CE at Kefar 'Othnay (Legio). Excavations at the Megiddo Prison, with Contribution by G. Stiebel, Jerusalem 2005.

³⁸ H. Goren, „Zieht hin und erforscht das Land“. Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert, Schriftenreihe des Minerva Instituts für deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv 23, Göttingen 2003, 316; A. Carmel, Die württembergische Familie Schumacher in Palästina, in: U. Hübner (Hg.), Palaestina exploranda. Studien zur Erforschung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert, anlässlich des 125jährigen Bestehens des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas, ADPV 34, Wiesbaden 2006, 164-173.

³⁹ T. Sundermeier, Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft. Anlässlich seines 60. Geburtstages, hg. von V. Küster, MWF N.F. 3, Erlangen 1995.

⁴⁰ G. Schumacher, Tell el-Mutesellim. Bericht über die 1903 bis 1905 mit Unterstützung Sr. Majestät des Deutschen Kaisers und der Deutschen Orient-Gesellschaft vom Deutschen Verein zur Erforschung Palästinas veranstalteten Ausgrabungen, Bd. 1. Fundbericht, Leipzig 1908, 188-190 mit den Abb. 286.288.

erwähnte größere Gebäude, das in den Ausgrabungen allerdings nicht vollständig freigelegt wurde (Areal Q). Das Gebäude, vermutlich eine Villa, nahm wahrscheinlich eine ringsherum von Wegen umsäumte *insula* ein und gruppierte sich um zwei Höfe, wovon der innere nicht gepflastert, sondern mit gestampfter Erde bedeckt war⁴¹. In der westlichen Ecke des Gebäudes, direkt von der Straße aus über einen Vorraum zugänglich, lag eine fünf mal zehn Meter große Halle mit einem Eingang im Osten von dem Vorraum her, die selbst ebenfalls noch einmal einen Vorraum hatte. Vorraum und Halle waren mit einem Mosaikboden versehen worden, von dem bei der Ausgrabung weite Teile freigelegt werden konnten. Da Münzen des 4. Jahrhunderts fehlen, nehmen die Ausgräber an, das Gebäude sei im 4. Jahrhundert aufgegeben worden; die Erbauung datieren sie auf das erste Drittel des 3. Jahrhunderts. Zur Begründung dieser Datierung wird vor allem auf die Keramik verwiesen⁴².

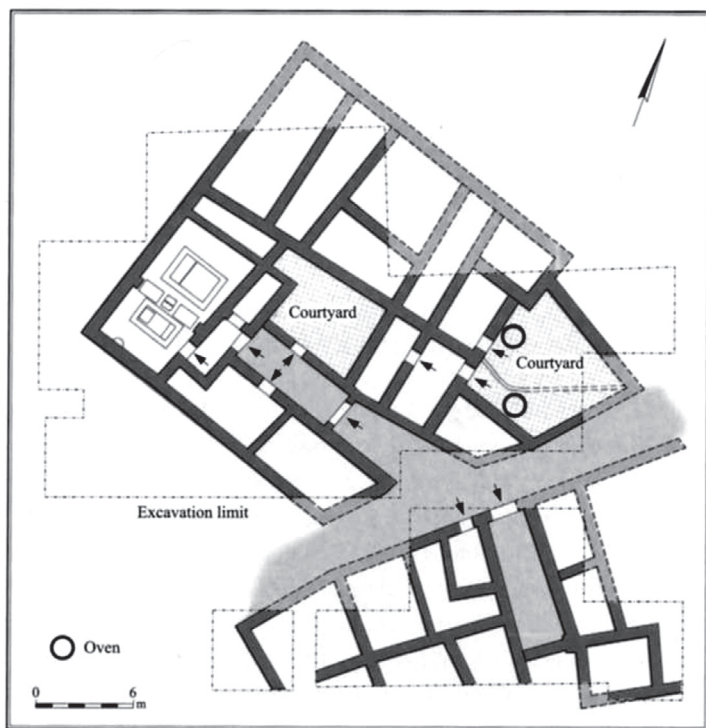


Abb. 9: Grundriß des Gebäudes in Areal Q der Grabung

⁴¹ Tepper/Di Segni, A Christian Prayer Hall (wie Anm. 37), 23f.

⁴² Tepper/Di Segni, A Christian Prayer Hall (wie Anm. 37), 50: 230 n.Chr.

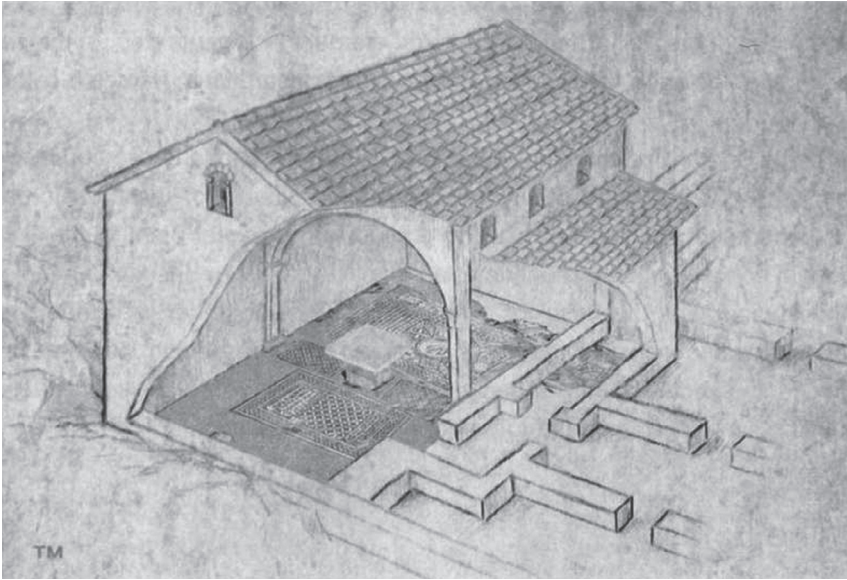


Abb. 10: Rekonstruktion des christlichen Kultraums nach T. Melchin

Der Mosaikboden besteht aus vier Panelen unterschiedlicher Größe, das südliche Panel enthält zwei, das nördliche Panel eine griechische Inschrift. Die beiden südlichen Inschriften werden durch ein Flechtband gerahmt und liegen auf einem Teppichmuster. Sie lauten wie folgt: προσήνικεν Ἰ'ΑΚΕΠΤΟΥΣ ἡ φιλόθεος ἡ τὴν τράπεζαν Θ(ε)ῶ Ἰ(ησοῦ) Χ(ριστ)ῶ ἡ μνημόσυνον/ „Die gottliebende Akeptous hat den (Altar-)Tisch Gott Jesus Christus als Erinnerungsgabe dargebracht“ sowie μνημονεύσατε ἡ Πριμίλλης καὶ Κυριακῆς καὶ Δωροθέας, ἡ ἔτι δὲ καὶ Χρήστην/ „Gedenkt der Primilla und Cyriaca und Dorothea, aber ebenso auch der Chreste“⁴³. Die nördliche Inschrift schließt an ein Mosaik an, das ebenfalls mit einem Schmuckband gerahmt ist, aber zu einem Teppichmuster noch ein Oktogon mit diversen Mustern und einem innen liegenden Medaillon mit zwei Fischen, einem Barsch und einem Thunfisch zeigt. Die Inschrift lautet: Γαϊανὸς ὁ καὶ Πορφύρι(ο)ς (ἑκατοντάρχης) ἀδελφὸς ἡμῶν φιλοτειμησάμενος ἐκ τῶν ἰδίων ἔψηφολόγησε. Βρούτι(ο)ς ἡργάσεται[ο]/ „Gaianus, auch Porphyrius genannt, unser Bruder, hat den Mosaikboden aus Ehrliche auf eigene Kosten gelegt als Geschenk; Brutius hat das Werk ausgeführt“. Im vorläufigen Kommentar der Inschriften

⁴³ Die Ausgräber weisen darauf hin, daß die weiblichen und männlichen Namen sorgfältig auf zwei Hälften des Raumes verteilt sind, was für eine dieser Anordnung entsprechende Aufstellung von Männern und Frauen im Gottesdienstraum sprechen könnte: Tepper/Di Segni, *A Christian Prayer Hall* (wie Anm. 37), 43.

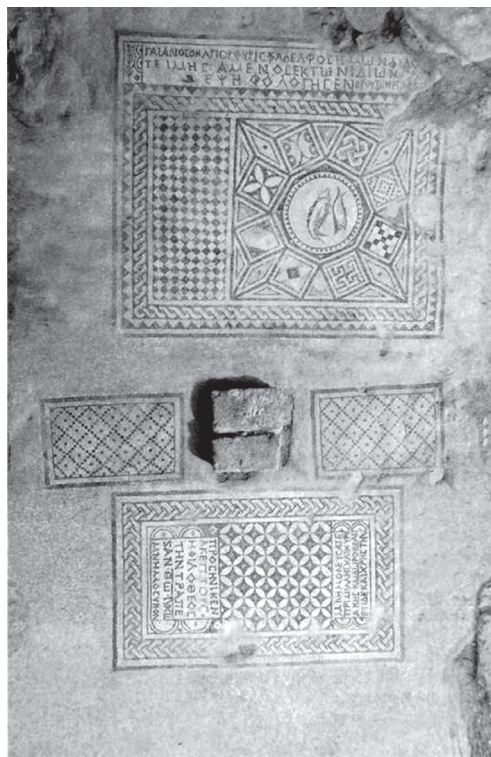


Abb. 11: Mosaikboden des christlichen Kultraums



Abb. 12: Akeptous-Inschrift

versucht die israelische Epigraphikerin Leah Di Segni deutlich zu machen, daß einzelne Elemente dieser Inschriften auf das 3. Jahrhundert weisen, andere in folgende Jahrhunderte: Die Abkürzung Chi-Rho hinter dem Namen Gaianus/Porphyrus meint hier natürlich nicht das konstantinische Christusmonogramm, sondern ist eine bis 325 n.Chr. in der Region belegte Abkürzung des militärischen Rangs ἑκατοντάρχης bzw. *centurio*⁴⁴; später wird sie wegen der Verwechslungsgefahr mit dem Christogramm offenbar kaum mehr verwendet. Der *centurio* trägt einen klassischen lateinischen Namen (Di Segni vermutet dagegen eine Transkription des arabischen Namens Ghaiyan) und einen griechischen Alias-Namen⁴⁵: „Gaianus, der auch Porphyrus genannt wird“⁴⁶. Er ist aber nicht nur ein römischer Unteroffizier aus dem Lager oberhalb des Dorfes oder dem Legionslager neben dem Dorf (der rund hundert Mann kommandierte), sondern „unser Bruder“, also Mitglied der christlichen Gemeinde des Ortes, und hat ihr als Zeichen seiner Großzügigkeit und als Geschenk (φιλοτιμησάμενος) den Mosaikboden gestiftet. Der Vermerk „Bruti(u)s hat es ausgeführt“ steht außerhalb der Symmetrie und ist der Stifterinschrift später hinzugefügt worden. Fast noch interessanter sind die beiden Inschriften aus dem südlichen Feld: Eine Frau namens Akeptous, die durch das Adjektiv φιλόθεος als fromm bezeichnet wird, stiftet dem „Gott Jesus Christus“ einen Altar als Erinnerungsgabe. Der lateinische Name *Ac(c)eptus* ist ein vor allem in unteren Gesellschaftsschichten verwendeter römischer Name⁴⁷, der griechische Ausdruck für Altar, τράπεζα/ „Tisch“, wird keineswegs nur in vorkonstantinischer Zeit zur Bezeichnung des Altars verwendet (um im paganen Kult belegte Ausdrücke wie βωμός oder θυσιαστήριον zu vermeiden), sondern auch in nachkonstantinischer Zeit; schlicht und einfach auch deswegen, weil es sich oft immer noch um einen mobilen Tisch handelte, der für

⁴⁴ Tepper/Di Segni, A Christian Prayer Hall (wie Anm. 37), 35 verweisen auf IGLS XIII, Nr. 9088f.; IGLS XXI/2, Nr. 30 und SEG 34, Nr. 1519. Vgl. aber auch M. Avi-Yonah, Abbreviations in Greek Inscriptions, The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine. Supplement to vol. 9, Jerusalem 1940, 99. Mein Kollege Klaus Hallof schreibt mir: „Ist entstanden aus Rho = 100 und Chi für –arch. – Ich denke, so ist auch AX (Chi über A) zu erklären (womit sich Avi-Yonah, p. 21 schwer tut): A = monos, X hier für –arch“.

⁴⁵ B.H. McLean, An Introduction to Greek Epigraphy of the Hellenistic and Roman Periods from Alexander the Great down to the Reign of Constantine (323 B.C.-A.D. 337), Ann Arbor 2002, 99.124.

⁴⁶ Tepper/Di Segni, A Christian Prayer Hall (wie Anm. 37), 35.

⁴⁷ E. Forcellini, Lexicon totius latinitatis, vol. 5, Leiden 1965 (= Padua 1864-1926), 190, s.v. *Acceptus*; ThesLL 1, Leipzig 1900, 283,78, s.v. *Acceptus* (nicht bei H. Solin, Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch, Bd. 3, CIL.Auctarium 2/3, Berlin 2003). – Hallof erklärt den Namen präzise so: „Akeptous scheint der regulär gebildete Genetiv des Namens *Akepto (Omega mit Akut), wie Sappho usw. zu sein; hier ist unklar, ob falscher Kasus (siehe Verwechslung Gen./Acc. in II) oder, wie oft, der oblique Kasus dann zum neuen Nominativ wurde“.

den eucharistischen Teil des Gottesdienstes extra aufgestellt wurde⁴⁸ – in der christlichen Kulthalle des Dorfes Kefar 'Othnay/Caporcotani wurde zwischen den beiden Mosaikfeldern auch eine aus zwei Steinen bestehende Lage gefunden, die entweder als Pfeiler eines raumteilenden Bogens oder als Fundament einer Altartischplatte interpretiert wird. Die Steinlage steht etwas schräg im Raum, fluchtet auch nicht genau mit den Ansätzen der Pilaster in den Wänden, so daß die Ausgräber den Überrest als Fundament eines Altartisches ansprechen; dies wäre allerdings in vorkonstantinischer Zeit eine ganz und gar ungewöhnliche Form eines Altars. Auch die beiden Fische, die sich allerdings nicht im südlichen Mosaikfeld mit der Stiftungsinchrift des Altartisches befinden, sondern im Zentrum des nördlichen Feldes, bringen sie mit dem Begriff *τράπεζα* und dem Fundament in Verbindung und deuten sie als Zeichen der Eucharistie. Di Segni meint nun außerdem, daß die verwendeten griechischen Begriffe *φιλόθεος*, *ἁγνημόσυνον* und *Θ(ε)ῶ ἰ(ησοῦ) Χ(ριστ)ῶ* auf eine vornizänische Entstehung der Inschrift hindeuten: „In spite of the Christian character of the Akeptous Inscription, its language is notably different from that of later Christian dedications. Like *mnemosynon*, *philotheos* (god-loving) also does not usually appear – at least in our region – in Byzantine inscriptions, which prefer the term *philochristos*“⁴⁹. Leider stimmt es aber nicht, daß nur vorkonstantinische Autoren wie Justin der Märtyrer, Clemens von Alexandrien oder Origenes diesen Begriff verwenden, ein Blick in das einschlägige Lexikon genügt, um auch Belege aus dem 4. und 5. Jahrhundert zu ermitteln⁵⁰. Viel wichtiger ist die ohne Artikel verwendete Bezeichnung *Θεὸς Ἰησοῦς Χριστός*. Di Segni weist darauf hin, daß in späteren byzantinischen Inschriften vom „Herrn Jesus Christus“ oder von „Christus, unserem Gott“ gesprochen werde; man könnte auf die von Origenes verwendete Tradition verweisen, zwischen dem Gott mit Artikel, also dem Vater, und Gott ohne Artikel, also dem Sohn, zu unterscheiden⁵¹. Aber angesichts der vermutlich sehr „internationalen“

⁴⁸ Vgl. die Belege bei G.W.H. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961-1969, 1399, s.v. *τράπεζα*: Pall., v. Chrys. 18 (Palladii *Dialogus de vita s. Joannis Chrysostomi*, ed. P.R. Coleman-Norton, Cambridge 1958, 114,14); Nil., ep. 1,44 (PG 79, 104B Migne); Eutych., pasch. 8 (PG 86, 2401A Migne); Cyr., Nest. 4,6 (ACO I/1/6, 89,6 Schwartz) usw., aber auch in den Liturgien: Lit. Marc. (Liturgies Eastern and Western. Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church, ed. with introductions and appendices by F.E. Brightman on the basis of the former work by C.E. Hammond, Oxford 1896 [Nachdruck 1965], 124,28) und Lit. Jac. (PO 26, 160,14 Mercier).

⁴⁹ Tepper/Di Segni, *A Christian Prayer Hall* (wie Anm. 37), 41.

⁵⁰ Vgl. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon* (wie Anm. 48), 1478, s.v. *φιλόθεος*: Eus., v.Const. III 29,2 (GCS Eusebius 1, 97,8 Winkelmann); Cyr., Os. 20/43 (PG 71, 77C Migne); Cyr., Am. 31/281 (PG 71, 464D Migne) und Thdt., h.rel. *titulus* (SC 234, 124 Canivet/Leroy-Molinghen).

⁵¹ N. Brox, „Gott“ – mit und ohne Artikel. Origenes über Joh 1,1, BN 66, 1993, 32-39 = ders., *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*, hg. von F. Dünzl, A. Fürst und F.R. Prostmeier, Freiburg i.Br. u.a. 2000, 423-429.

Belegschaft des Legionslagers wird man nicht ausschließen können, daß hier durchaus auch Formeln verwendet wurden, die anderswo im Land nicht gebräuchlich waren. Daß man wirklich vor der reichsweiten Tolerierung des Christentums im 4. Jahrhundert, vor dem Konzil von Nicaea 325 n.Chr. und den darauf folgenden Debatten über die Gottheit Jesu Christi ein solches Mosaik durch einen offiziellen Vertreter der römischen Staatsmacht legen lassen konnte, scheint nur schwer denkbar – es wäre jedenfalls auch unter den wenigen noch vorhandenen vorkonstantinischen Kirchenbauten und Kultraumausgrabungen eine absolute Ausnahme. Literarische Nachrichten über eine Teilnahme des Kaisers Philippus Arabs (244-249 n.Chr.) am christlichen Kult oder die gehässige Polemik gegen Bischof Paul von Samosata, der von Liktores begleitet auf dem Markt seiner Bischofsstadt aufgetreten und nach seiner Absetzung 272 n.Chr. durch einen Schiedsspruch des Kaisers Aurelian seiner Bischofskirche verlustig gegangen sein soll⁵², sind viel zu problematisch, um als Ansatzpunkte einer Rekonstruktion der Situation des Christentums in *Legio* in der Mitte des 3. Jahrhunderts genommen zu werden⁵³. Es wäre schon höchst merkwürdig, wenn die sogenannte vierzigjährige „Friedensperiode“ vor dem Beginn der diokletianischen Verfolgung ein so singuläres Versammlungsgebäude hervorgebracht hätte. Außerdem kommen in der Akeptous-Inschrift Ligaturen vor, die eher auf byzantinische Vergleichsbeispiele deuten⁵⁴, während die Abkürzungen der *Nomina sacra* durchaus älter sein können (ΘΩ·ΙΥ·ΧΩ)⁵⁵. Auch paläographisch sind die Inschriften nicht eindeutig datierbar.

Stammt das Mosaik nun aus dem 3. Jahrhundert? Die Schmuckmotive verweisen deutlich auf Vergleichsstücke, die in die beiden folgenden Jahr-

⁵² Eus., h.e. VI 34; VII 30,8f.19 (GCS Eusebius 2/2, 588,25-590,9; 708,15-710,9; 714,3-9 Schwartz).

⁵³ So ausführlich C. Marksches, Die politische Dimension des Bischofsamtes im vierten Jahrhundert, in: J. Mehlhausen (Hg.), Recht – Macht – Gerechtigkeit, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 14, Gütersloh 1998, (438-469) 438f. mit Anm. 1-9 sowie ders., „Sessio ad dexteram“. Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der Diskussion der altkirchlichen Theologen, in: ders., *Alta Trinità beata*. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie, Tübingen 2000 (1-69) 38f. Anders Tepper/Di Segni, A Christian Prayer Hall (wie Anm. 37), 47.

⁵⁴ Nämlich Eta und Ny in προσηνικεν (für προσήνηκεν); vgl. W. Larfeld, Griechische Epigraphik, HAW I/5, München 1914, 275, McLean, Introduction (wie Anm. 45), 55 und S. Reinach, *Traité d'épigraphie grecque. Précédé d'un essai sur les inscriptions grecques* par C.T. Newton, Paris 1885, 212-214. Hallof schreibt: „HN-Ligaturen sind bereits im 2. Jh. üblich; vgl. L. Threatte, *The Grammar of Attic inscriptions*, Vol. I Phonology, Berlin/New York 1980, 109: „Ja, daß gerade nur diese allertrivialsten und ältesten Ligaturen, nämlich die mit N/M + E/H vorkommen (Ausnahme I-Pi in der dritten Inschrift), spricht nicht für ein hohes Alter. Auffällig ist nur, daß in der dritten Inschrift keine Ligaturen vorkommen, außer dem verunglückten καὶ Ἰορφύρις (eine Ligatur mit Iota ist an sich ein Unding)“.

⁵⁵ Vgl. Larfeld, Griechische Epigraphik (wie Anm. 54), 280 und McLean, Introduction (wie Anm. 45), 48.56.

hunderte gehören⁵⁶; die Ausgräber dagegen wollen nachweisen, daß die Baugeschichte wie die Epigraphik eine Datierung in das 3. Jahrhundert wahrscheinlich mache, und berufen sich zudem auf die Keramik – nach der Verlegung des Hauptquartiers der sechsten Legion aus *Legio* im Zuge der diokletianischen Reichsreformen habe man das Bauwerk niedergerissen, obwohl es durchaus noch Soldaten (und Christen) am Ort gegeben habe. Aus Ehrfurcht sei das Mosaik mit einer Lage von Gefäßscherben und Steinen geschützt worden und deshalb während der diokletianischen Christenverfolgungen der Jahre 303-313 n.Chr. nicht beschädigt worden⁵⁷. In diesem Fall würde die christliche Kulthalle von Kefar 'Othnay/Caporcotani zu der kleinen Zahl vorkonstantinischer Kirchbauten und Kultanlagen zählen und wäre ein überaus bedeutsames Zeugnis. Aber auch im Falle einer Spätdatierung der Anlage, die mir persönlich sehr viel wahrscheinlicher ist, bliebe das Bauwerk höchst bedeutsam. Zum einen deswegen, weil die Stiftung des Mosaikfußbodens durch einen offenbar aus der Region stammenden Offizier durchgeführt wurde und daraus erneut erkennbar wird, wie stark die Ausbreitung des frühen Christentums durch Militärs befördert wurde. Auch schon in vorkonstantinischer Zeit gab es offenbar viele Christen im römischen Militär – Adolf von Harnack hat Nachrichten über solche Christen im Jahre 1905 in einer schlechterdings klassischen Arbeit gesammelt⁵⁸, die seither nur geringfügig ergänzt worden ist⁵⁹, obwohl sie die inschriftlichen Belege für christliche Militärs aus der vorkonstantinischen Epoche leider ignoriert. Lediglich der Fahneneid, das *sacramentum militare*, stellte für Christen ein religiöses Problem dar, weil er jährlich am Tage des Herrschaftsantritts (*dies imperii*) oder am Neujahrstag als Eid auf den Kaiser geleistet und erneuert wurde. Wenn wir

⁵⁶ Bouke Slofstra verweist auf seiner Homepage, die einen ausführlichen Kommentar zu den Inschriften und eine Übersicht über die Presseveröffentlichungen enthält (<http://home.planet.nl/~slofs018/Megiddo%20inscripties%20Nederlands.htm>; letzter Zugriff am 10.01.2008), auf vergleichbare Mosaikböden aus Kirchen in Beth Guvrin/Beit Jibrin (vgl. A. Ovadia/R. Ovadia, *Hellenistic, Roman and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israel*, Bibliotheca Archaeologica 6, Rom 1987, plate XI, figs. 1/2) aus dem 5. Jahrhundert; Hazor-Ashdod/Kh. Banaya (Ovadia, plate LXXVIII, fig.1) aus dem Jahre 512 n.Chr.; Beth Shean/Beisan, Kloster der „Herrin Maria“ (Ovadia, plate XXI) aus dem Jahre 567 n.Chr.; Roglit/Kh. Jufra (Ovadia, plate CXXXVII) aus dem 5. Jahrhundert sowie aus der Procopius-Kirche in Gerasa (M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan*, American Center of Oriental Research publications 1, Amman 1992, 293 fig. 560) aus dem Jahre 526 n.Chr.

⁵⁷ Tepper/Di Segni, *A Christian Prayer Hall* (wie Anm. 37), 43.

⁵⁸ A. von Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Darmstadt 1963 (= Tübingen 1905 und Münster 1938). Die Edition Darmstadt 1963 ist durch folgenden Anhang erweitert: H. Emonds, *Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der Militia Spiritualis in der antiken Philosophie*, 131-162.

⁵⁹ E. Pucciarelli (Hg.), *I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, BPat 9, Florenz 1987; s. auch E. Heck, *Rez. zu Pucciarelli, I cristiani* (wie Anm. 59), *Gnomon* 61, 1989, 629-631.

seinen Inhalt aus einer Briefstelle des Plinius rekonstruieren dürfen, bat man „die Götter“, den Kaiser „der Menschheit, deren Schutz und Sicherheit an Deinem Leben hängt, gesund und blühend zu erhalten“⁶⁰. Zum Zeichen dieses Eides trugen römische Soldaten eine Art Erkennungs- und Siegelmarke aus Blei, die einen Halsriemen verplombte und vom Bild des Kaisers geprägt war, auf den der Eid geleistet worden war. Dazu kamen wohl auch eine Tätowierung mit dem Namen des Kaisers und der Eintrag in eine Stammrolle⁶¹. Bei strenger religiöser Interpretation – der Kaiser wurde schließlich an bestimmten Orten schon zu Lebzeiten als Gott verehrt – konnte man also die ganze Zeremonie der Vereidigung als Weihe an einen Gott deuten⁶², die für strenge Christen natürlich ausgeschlossen war. Eine weitere Ausnahme waren die Soldatszahlungen, jedenfalls wenn diese im Lagerheiligtum stattfanden, das sich meist im baulichen Zusammenhang der Kommandantur befand. Dann wurden die Soldaten zum Zeichen ihrer Teilnahme am Kult bekränzt – auch dies war für ernste Christen eine kaum erträgliche Absage an ihren Gott. Aber im soldatischen Alltag gab es – von solchen und wenigen anderen Gelegenheiten abgesehen – keinen Zwang zum paganen Kult, etwa einen kollektiven Gottesdienstbesuch oder einen Beichtzwang am Sonntagmorgen. Am „Altar für die Schutzgötter des Exerzierplatzes“⁶³ mußte niemand den Göttinnen dieses Ortes (*matronae campestres*) opfern. Solche Einschränkungen der kultischen Dimension des römischen Militärdienstes scheinen mir der Hauptgrund dafür zu sein, daß wir relativ früh Nachrichten über christliche Militärs finden – also theoretisch sogar eine vorkonstantinische Datierung der Stiftung des *centurio* Gaianus/Prophyrius möglich wäre. Immerhin bestand die christliche Gemeinde in der heute in Syrien gelegenen Garnisonsstadt Dura Europos an der Reichsgrenze zu Persien, die uns den ersten erhaltenen Kultraum überhaupt hinterlassen hat, vermutlich zu einem großen Teil aus Soldaten⁶⁴. Und daß und wie häufig Soldaten wie Offiziere ihren Dienstort wechselten, ist bekannt und muß hier nicht vertieft werden⁶⁵ – sie waren schon von

⁶⁰ Plin., epist. X 52.

⁶¹ F.J. Dölger, *Sacramentum militiae*. Das Kennmal der Soldaten, Waffenschmiede und Wasserwächter nach Texten frühchristlicher Literatur, *AuC* 2, 1930, (268-280) 270.

⁶² So jedenfalls Dölger, *Sacramentum militiae* (wie Anm. 61), 280.

⁶³ CIL XIII, Nr. 6449 (hier zitiert nach: P. Filtzinger, *Hic saxa loquuntur*. Hier reden die Steine, Kleine Schriften zur Kenntnis der römischen Besetzungsgeschichte Südwestdeutschlands 25, Aalen o.J., 41).

⁶⁴ W. Wischmeyer, *Von Golgatha zum Ponte Molle*. Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im dritten Jahrhundert, *FKDG* 49, Göttingen 1992, 37 (mit Bezug auf C.H. Kraeling, *The Christian Building, The Excavations at Dura Europos. Final Report 8/2*, New York 1967, 109 und O. Perler, *Zu den Inschriften des Baptisteriums von Dura-Europos*, in: J. Fontaine/C. Kannengießer (Hgg.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, [175-185] 184).

⁶⁵ Tepper/Di Segni, *A Christian Prayer Hall* (wie Anm. 37), 51f. zitieren *AE* 1981, Nr. 777 = *SEG* 31, Nr. 1116.

daher als Missionare für die neue Religion prädestiniert, nicht nur in Dura Europos, sondern auch in *Legio*. Bedeutsam bleibt die angeblich älteste christliche Kultstätte des Heiligen Landes also zum einen schon deswegen, weil sie den großen Einfluß von Militär auf die Ausbreitung des antiken Christentums dokumentiert. Zum anderen wird an der Tatsache, daß eine Frau den Altartisch der Anlage stiftet und vier weitere Frauen in einer benachbarten Inschrift genannt sind, deutlich, daß die Gestalt des antiken Christentums viel stärker von vermögenden Frauen geprägt war, als wir uns das gewöhnlich vorstellen.

Ein zweites und letztes Beispiel dafür, was wir aus der Archäologie über das frühe Christentum lernen können, betrifft eine Anlage, die zwar schon Gegenstand eines Surveys des Deutschen Evangelischen Instituts war, in der bisher aber leider noch keine Ausgrabungen stattgefunden haben und, da sie mitten im Übungsgelände des israelischen Militärs in der Wüste Juda liegt, auf absehbare Zeit wohl auch keine Grabungen stattfinden werden. Ich meine das sogenannte „Lager der Wüstenbischöfe“⁶⁶, um dessen Erforschung sich der jüngst verstorbene ehemalige Direktor des Deutschen Evangelischen Instituts, August Strobel, verdient gemacht hat. Dabei handelt es sich um das Lager eines Beduinenstammes, der gegen Ende der Regierung des persischen Königs Jesdegerds I. (399-420 n.Chr.) aus Persien geflohen war und sich unter Führung seines Scheichs Aspebetus in der Wüste Juda ansiedelte – also westlich des Jordans, wo er sich vor der Bedrohung durch persische Truppen sicher wähnte⁶⁷. Dort suchte der Scheich Kontakt mit einem bekannten palästinischen Mönchsvater, weil sein Sohn erkrankt war. Bekanntlich war die Stadt Jerusalem seit dem 4. Jahrhundert mit einer ganzen Anzahl von Klöstern und Einsiedeleien von Menschen aus aller Herren Länder umgeben, die in der Wüste als Mönche lebten und von den Stadtbewohnern wegen ihrer spirituellen Kraft und Heilungskompetenz geschätzt wurden. Aspebetus suchte den Mönchsvater

⁶⁶ A. Strobel, Das Lager der Beduinenbischöfe in der Wüste Juda, ZDPV 109, 1993, 54-63 mit Tafeln 1-10; kritische Bemerkungen zum archäologischen Befund nach Strobel bei C. Marksches, Stadt und Land. Beobachtungen zur Ausbreitung des Christentums in Palästina, in: H. Cancik/J. Rüpke (Hgg.), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion, Tübingen 1997, (265-298) 290-294.

⁶⁷ Wir wissen von allen diesen Ereignissen vor allem aus einer monastischen Biographie eines palästinischen Mönchs des 6. Jahrhunderts: Cyrill von Skythopolis (ca. 525-558 n.Chr.) schilderte über hundert Jahre nach diesen Ereignissen in seiner Vita des Mönchsvaters Euthymius, wie der Nichtchrist Aspebetus wegen seiner Unterstützung der Christen das christenfeindliche Land Persien verlassen mußte und aus der Arabia, wo er sich zunächst niedergelassen hatte, durch einen Traum zu Euthymius geführt wurde. Ich verwende den griechischen Text von E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, TU 49/2, Leipzig 1939 und die Übersetzung *Lives of the Monks of Palestine by Cyril of Scythopolis*, translated by R.M. Price with an introduction and notes by J. Binns, CistSS 114, Kalamazoo (Michigan) 1991. Zum kirchenpolitischen Hintergrund vgl. A. Kardinal Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/3. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600, hg. von T. Hainthaler, Freiburg i.Br. u.a. 2002, 67-71.

Euthymius auf, die in absoluter Ruhe (ἡσυχία) lebende und hochverehrte Gründergestalt des palästinischen Wüstenmönchtums⁶⁸. Euthymius heilte, wie erhofft, den Sohn des Beduinenscheichs. Darauf ließ sich der Scheich mitsamt seinem ganzen Stamm taufen, siedelte nach einer gewissen Zeit diesen ganzen Stamm in einem eigenen Lager in der Nähe des Klosters an und wurde vom Jerusalemer Bischof Juvenal zum ἐπίσκοπος τῶν παρεμβολῶν ἐν Παλαιστίνῃ, zum „Bischof der [Beduinen-]Lager in Palästina“ geweiht⁶⁹. Aspebetus erhielt bei der Taufe einen neuen Namen, nämlich „Petrus“ – die „Inkulturation“ in die römisch-hellenistische Kultur wurde also bis hin zu den Namen durchgeführt⁷⁰. Im Kloster des Euthymius wurde Aspebetus/Petrus mitsamt einer „großen Zahl von Sarazenen, Männern, Frauen und Kindern“ catechisiert und im Evangelium unterrichtet⁷¹. Zum Dank baute der Stamm für das neue Kloster des Mönchsvaters in der Wüste Juda eine Zisterne, eine Backstube, drei Zellen für ältere Brüder und ein Oratorium⁷² – dieses Kloster ist im Unterschied zum Lager der Wüstenbischöfe bestens ergraben und sowohl gut publiziert als auch gut konserviert⁷³. Der Stamm und sein Scheich bzw. Bischof siedelten sich in unmittelbarer Nachbarschaft zum Kloster der Euthymius an, in einer charakteristischen Mischung von Dorf und Beduinen-Zeltstadt.

Die bis heute erhaltenen, aber nur wenig bekannten archäologischen Überreste dieses Lagers in der Wüste Juda⁷⁴ zeigen den Inkulturationsgrad, aber auch die jenseits aller Inkulturation bewahrte ethnische wie kulturelle Individualität dieser Beduinengruppe: Heutigentags nur noch kümmerliche Steinreste von Umfassungsmauern grenzen etwa zwei Kilometer vom Euthymius-Kloster entfernt mitten in der Wüste ein Quadrat von jeweils etwa einem Kilometer Seitenlänge ein (die Fläche des Lagers

⁶⁸ Euthymius lebte von 377-473 n.Chr. und war Schüler des Chariton, der das Mönchtum in der jüdischen Wüste begründete; vgl. D.J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, London 1977 (= Oxford 1966), 82-103 sowie J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine 314-631*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 1994, 99-120 und R. Génier, *Vie de Saint Euthyme le grand (377-473). Les moines et l'église en Palestine au V^e siècle*, Paris 1909, 94-117.

⁶⁹ Cyr. S., v.Euthym. 15 (TU 49/2, 25,5-12 Schwartz).

⁷⁰ Zum Namen des Scheichs vgl. den Hinweis bei Génier, *Vie de Saint Euthyme* (wie Anm. 68), 95 Anm. 3.

⁷¹ Cyr. S., v.Euthym. 10 (18,18-19,10; 20,15-21,5 S.), zur kirchenpolitischen Dimension des Ereignisses vgl. R. Solzbacher, *Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel, von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft*, MThA 3, Altenberge 1989, 176-178.

⁷² Cyr. S., v.Euthym. 15 (24,15-20 S.).

⁷³ Y.E. Meimar, *The Monastery of Saint Euthymios the Great at Khan el-Ahmar, in the Wilderness of Judaea. Rescue Excavations and Basic Protection Measures, 1976-1979. Preliminary Report*, Athen 1989, 40-42.

⁷⁴ Auf sie hat in jüngster Zeit vor allem Strobel, *Das Lager* (wie Anm. 66), passim, hingewiesen, dazu Y. Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven/London 1992, 62.103.

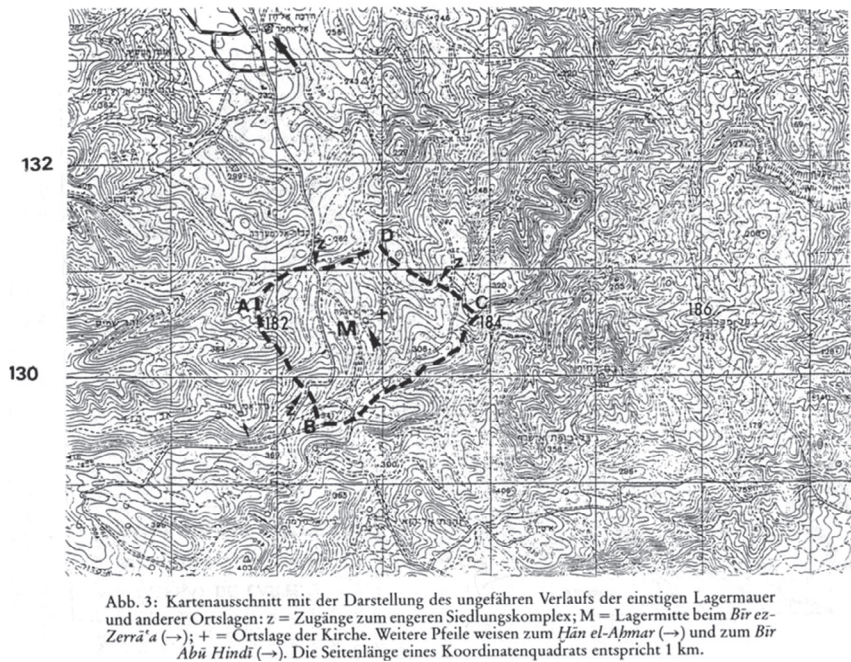


Abb. 13: Das „Lager der Wüstenbischöfe“ in der Wüste Juda (nach A. Strobel)



Abb. 14: Lagermauer des „Lager der Wüstenbischöfe“

betrug also ca. einen Quadratkilometer). Die Mauerzüge laufen in der Regel auf der Spitze von kleineren Hügeln. In der Mitte dieses Geländes befindet sich an einer Art kleinem Einschnitt die Ruine einer Kirche (wie man aus dem heute noch sichtbaren Grundriß erkennen kann), vor ihr eine immer noch von Beduinen benutzte Quelle (Bīr ez-Zerrāa). Im Bereich der Kirche wurden offenbar Raubgrabungen vorgenommen; vermutlich handelt es sich um das Gotteshaus, das bei Cyrill erwähnt und von Juvenal vielleicht zusammen mit der Kirche der Laura 428 geweiht wurde. An der südwestlichen Umfassungsmauer des Lagers lassen sich Fundamente (von Wohnhäusern?) beobachten (bei Höhe 306), die vielleicht demonstrieren können, daß man hier nicht nur in Zelten lebte. Weiterhin gehören zu dem Gelände mindestens zwei Zisternen.

Vergleicht man diese Überreste mit den benachbarten Klöstern der geistlichen Mentoren der Beduinen, fällt auf, wie stark hier trotz aller Inkulturation noch beduinische Lebensweise bewahrt werden konnte. Es fehlen ausgebaute Zellen, ein Back- oder Badehaus sowie alle Zeichen des städtischen Komforts, wie man sie aus dem nahegelegenen Jerusalem kannte. Freilich war das Motiv hier nun nicht wie im Euthymius-Kloster asketische Zurückhaltung von Mönchen, sondern höchstwahrscheinlich der kulturelle Hintergrund der Beduinen. Die weiterhin bestehenden kulturellen wie kirchlichen Grenzen zwischen den Beduinen und den Mönchen kann man sich an einer einfachen Überlegung zur Hierarchie klarmachen: Die dem Lager der Beduinen benachbarten Klöster unterstehen weiter dem Ortsbischof (bzw. Patriarchen) von Jerusalem, nur die Beduinen ihrem Scheich, dem ἐπίσκοπος τῶν παρεμβολῶν ἐν Παλαιστίνῃ. Die Kirchenordnung fixierte hier also nur kulturelle Grenzen: Während das Mönchtum in der judäischen Wüste eine gleichsam kosmopolitische, vor allem griechischsprechende, aber doch im Blick auf ihre geographische Herkunft sehr bunt zusammengesetzte Gruppe von Männern (und Frauen) darstellte, die trotz aller Askese von römischer Zivilisation durchaus noch Züge ihrer Romanisierung bewahrt hatten (beispielsweise Badeanlagen), stammten die Beduinen aus einem sehr einheitlichen ethnischen wie kulturellen Hintergrund. Sie dürften im Gegensatz zu den Mönchen mehrheitlich auch kein Griechisch gesprochen haben. Aus einer temporären Ansammlung von in Zelten umherziehenden Nomaden, die mit ihrem Kleinvieh von einem Ort zum anderen weiter durch die Wüste zogen, wurde eine mehr oder weniger feste Siedlung, wobei aus dem archäologischen Befund deutlich wird, daß trotz aller „Inkulturation“ dieser Beduinenstamm ein gutes Stück seiner eigenen Identität bewahrt hatte – denn man lebte weiterhin in Zelten; erst nach reichlich zweihundert Jahren zogen die Enkel der aus Persien gekommenen Menschen in die Dörfer in der Umgebung Jerusalems oder sogar nach Jerusalem selbst. Und auch auf den großen Reichskonzilien erschien unter den vielen Bischöfen der zum Bischof gemachte Scheich ein wenig als „bunter Vogel“, vermutlich radebrechend griechischsprechend, auch der theologischen Probleme kaum kundig – aber stets mit der Mehr-

heit die Synodaldokumente unterzeichnend. Der Biograph des Euthymius, Cyrill von Skythopolis, kommentierte die Verwandlung des persischen Beduinenstammes und der von ihm aquirierten Bauleute von der Warte des gebildeten Griechen: „Diese Männer, die zuvor Wölfe von Arabien waren, waren dann Glieder der vernünftigen Herde Christi geworden, um in seiner Nähe zu bleiben“⁷⁵. Aus diesem Beispiel, dessen archäologische Fundamentierung noch vertieft werden kann und in den nächsten Jahren vertieft werden sollte, kann man etwas über die große Kraft des antiken Christentums lernen, sehr unterschiedliche ethnische wie kulturelle Milieus zu integrieren und in eine Reichskirche gleichsam einzuschmelzen, natürlich auch erkennen, wie bedeutsam das Mönchtum für den spezifischen Charakter des palästinischen Christentums und gerade auch für Laien war, die selbst nicht asketisch lebten.

Soweit vier Beispiele dafür, was wir über das frühe Christentum aus der Archäologie des Heiligen Landes nicht lernen können und was wir aus der Archäologie lernen können. Vier Beispiele aus der ungeheuren Fülle von Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte können nur ein Schlaglicht werfen, allzumal wenn der, der die Szene ausleuchtet, von der Profession her Kirchenhistoriker ist und kein Archäologe. Aber diese Schlaglichter machen zum einen deutlich, wie wichtig die archäologische Erforschung des Heiligen Landes für ihre Nachbardisziplinen ist und daß methodisch verantwortlich mit den Ergebnissen dieser Erforschung umgegangen werden muß. Sie machen zum anderen aber auch deutlich, daß die Archäologie ohne eine sensible Auswertung schriftlicher Quellen, von Epigraphik wie Literatur, wichtige Informationen über die Gegenstände ihrer Forschung ignoriert. Weil das so ist, kann man die nun begonnene Zusammenarbeit zwischen dem Deutschen Archäologischen Institut und dem Deutschen Evangelischen Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes als einen Glücksfall, die Kooperation von Archäologen, anderen Altertumswissenschaftlern und Theologen als eine große Chance für die gemeinsame Aufgabe einer Erforschung der Vergangenheit dieses geographischen Raumes bezeichnen.

Abbildungsnachweise: Abb. 1-4 aus Rahmani, Catalogue (wie Anm. 5); Abb. 5-7 aus Bagatti/Milik, Gli Scavi (wie Anm. 23); Abb. 8-12 aus Tepper/Di Segni, A Christian Prayer Hall (wie Anm. 37); Abb. 13/14 aus Strobel, Das Lager (wie Anm. 66).

⁷⁵ Cyr. S., v.Euthym. 15: καὶ παρεκάλουν οἱ ποτὲ λύκοι τῆς Ἀραβίας, ἔπειτα τῆς λογικῆς ποιμνῆς τοῦ Χριστοῦ γενόμενοι τοῦ μέναι πλησίον αὐτοῦ (24,20-22 S.).

ABSTRACT

The recent broadly debated discoveries, which apparently designate the graves of Jesus of Nazareth's family, force us to deal with an old problem in a new degree of poignancy: what can archaeological research really tell us about early Christianity? The essay shows that the traces of Jesus' family cannot be found in the graves of Jerusalem and that the ossuaries allow at best only onomastic observations. There are, furthermore, no definitive traces of sanctuaries from the pre-Constantine period. The same can be said for the most recent finds at the Megiddo-Junction. The area does, however, offer a great deal of versatile material from the post-Constantine period, for example the so-called "Camp of the Bedouine Bishops", which allows us to draw interesting conclusions for the assimilation of Christianity into the Bedouine culture.